

Protestantski »tuji duh« in katoliška slovenska verna duša

Luther in luteranstvo v slovenski literaturi



Marko
Kerševan

Že iz podnaslova je očitno, da se ne nameram ukvarjati s slovenskim protestantizmom 16. stoletja, temveč me zanimajo nekateri vidiki njegovega obravnavanja, in če hočemo, uporabe v kasnejši slovenski literaturi. Ni na meni, da v celoti evidentiram in analiziram to obravnavo, saj so to že storili eruditi v slovenski literarni zgodovini. Dovolj poznano je, da ta obravnava ni bila – milo rečeno – brez zveze z

vsakokratnim duhom časa in njegovimi navzkrižji. Povečano zanimanje v literaturi in literarni publicistiki za protestantizem ob štiristoletnici Trubarjevega rojstva pred 1. svetovno vojno se tako ni izognilo polemiki med liberalno-narodnjaškim in katoliško-klerikalnim tokom. Če so za prve protestanti največkrat nastopali (in so jih uporabljali) v znamenju svobode misli, boja proti dogmatizmu in klerikalizmu, kot začetniki slovenske narodne zavesti, pa so jih na drugem polu zavračali kot nosilce tuje, neljudske miselnosti, ki bi – če bi uspela – zadušila slovenski narodni razvoj, ne glede na slovenska jezikovna sredstva, ki jih je uporabljala. Razumljivo je, da so se v takih polemikah podobe luteranstva spreminjale v klišeje, prirezane po potrebah polemike.

Ustavil se bom le pri podobi slovenskega protestantizma v delih Ivana Preglja, ki so literarno gotovo najpomembnejša dela s protestantsko tematiko. Že čas, v katerem so ta dela – Bogovec Jernej, Magister Anton, Sin pogubljenja – nastajala, torej dvajseta in trideseta leta našega stoletja, in čas, v katerem še vedno zbujajo pozornost – tudi naš današnji – dokazuje, da Pregljevo poseganje po »luteranski« snovi ni bilo izbrano s površno polemično ali politično konjunkturo. Pregelj ob tem ne skriva aktualnih razsežnosti svojih protestantskih spisov, in to tako na širši družbeni kot na poudarjeni osebni ravni. Ob Bogovcu Jerneju pravi, da je hotel pokazati »kako umre zadnje poluverstvo ali protestantstvo v katoliškem slovenskem življu. Roman je v tem oziru ne samo zgodovinska duševna študija, temveč tudi izraz neke piščeve miselnosti. *Ustaljena katoliška verna duša slovenska ne prenese tujega duha. To zadnje utegne tudi za naše čase imeti nekaj pomembnega.* Mimo starejših pisateljev (Tavčar) je skušal biti pisatelj v tem svojem »protestantskem romanu« objektivno pravičen. Ne idealizira ne karkira. Prostdušno omenja tudi malo vzgledne katoliške duhovnike iste dobe. Zamišljal je »Bogovca« kot nekaj pendant k »Plebanusu« . . . Prenekaj prav lastno doživljenega, skoraj patološkega je skril v bogovcu. Smatra zato povest za eno svojih najboljših«¹ (po F. Koblarju, Ivan Pregelj, Izbrana dela III, str. 416; podčrtal M. K.)

¹ Ivan Pregelj, Izbrana dela III, Celje 1964, str. 416.

I.

Ne bomo se ustavljali pri Pregljevem »lastnem, skoraj patološkem doživljanju«, skritem v Bogovcu Jerneju.² Zanima nas tisto, kar »utegne tudi za naš čas imeti nekaj pomembnega«, namreč Pregljevo spoznanje oziroma prepričanje, da »ustaljena katoliška slovenska verna duša ne prenese tujega duha«. Če bi hoteli ostati na polemični ravni, bi seveda zlahka zavrnili Pregljevo trditev, češ da se je protestantizem pojavil in uveljavil med ljudmi in ljudstvi, ki do tedaj niso bili nič manj od Slovencev ustaljeno katoliški; sprejeli in prenesli pa so ga tudi ljudje (npr. v Skandinaviji in drugod), za katere je bila domovina protestantizma geografsko vsaj tako tuja kot za Slovence. Če torej ne pristajamo na zavračanje, »tujega duha« iz preprostega formalnega razloga, ker je pač tuj, nam to narekuje bolj določena vprašanja: 1., kakšen je (bil), protestantski, natančneje luteranski duh in 2., zakaj naj bi bil tako, kot je (bil), tuj in neznosen prav za »slovensko katoliško dušo« (čeprav je bil očitno sprejemljiv za mnoge druge) in 3., v čem je to pomembno tudi za naše čase: ali so nesprejemljive značilnosti protestantskega duha še vedno neznosne ali se morda pojavljajo v okviru kake druge »tuje miselnosti«, pod drugimi imeni.

Poskušajmo skicirati odgovore na tako zastavljena vprašanja, kakor se kažejo v Pregljevem delu. Najprej, kakšna je podoba Luthra in luterantstva? Prvo, kar zbujajo pozornost, je, da celo pri Preglju ugotavljamo nesorazmerje med ogorčeno in brezprizivno zavrnitvijo luterantstva in šibko izdelanostjo njegove podobe. Ali če hočemo: nesorazmerje med jasno sodbo, pravzaprav obsodbo, in nejasno, neizdelano argumentacijo.

Nekaj primerov ogorčene obsodbe:

Že v rapsodiji Kako je na Gorenjskem je Pregelj v verzih zapisal: »In je vstal sredi noči prerok nov: apostol laži. V duše je plevela sejal, duše naše Bogu jemal.«³ Ali: »Martin Luther, strašna je tvoja setev! Kadar bo dozorela! Moj Bog, moj Bog! Kdo bo obstal?« (Magister Anton). Katoliškemu popotniku se v istem delu prikazuje . . . Wittemberg kot »peklenska vrata«. »Hodil je žalosten (po Saškem) mimo opuščenih svetih hramov, mimo oskrunjenih samostanov, med ljudmi, ki so zgubili vse dobrate božje milosti in blazniki ali pa verjeli norstvu in mislili, kako bi se otresli po duhovski še vsake posvetne oblasti . . . Največ pa je bilo tope žalosti in bede brez konca . . .«⁴

Kalvinovo ime se npr. pojavi na tragičnem koncu krvoskrunskega razmerja med bratom in sestro, po bratovi smrti in sestrinem samomoru: »Saj sem rekel, da ji je bilo namenjeno. Glej po knjigi je verjela.« »Kaj je njena knjiga?« je planil živo mladi. Stari je rekel kratko: »Kalvin.«⁵ (Bogovec Jernej). In spet: »Bila je protestantska pesem, a govorila je pritajeno, hripavo iz grla, ki ga stiska groza, iz srca, ki se trga v obupu in samoti« (Magister Anton)⁶. In podobno.

Največkrat je luteranstvo predstavljeno kot nevera ali kvečjemu kot »poluvera«, kot vera s primanjkljajem. Prikazano je zgolj in preprosto kot

² O temi v novejši publicistiki T. Kermaner, Pregljev pogled na človeka, »2000«, št. 27–28 (1984), str. 87. Celje).

³ prim. Izbrana dela III, str. 411

⁴ Izbrano delo VI, Celje 1968, str. 158–159

⁵ Izbrano delo III, str. 284

⁶ Izbrano delo VI, str. 79

nevera: ne kot nevera v vseh sedem zakramentov, ampak le v tri, v Mater božjo in svetnike, kot zavračanje večine cerkvenih obredov, pa seveda kot zavračanje papeža in cerkvene oblasti. V Magistru Antonu, ki naj bi bil bolj ljudska povest, je luteranstvo komajda kaj več ali kaj drugega od take nevere, ki jo sami protestanti pri tem prikazujejo kot nasprotje in sovraštvo do (celotnega) katoliškega verovanja.

Zlasti v Bogovcu Jerneju sta vendarle tematizirani dve, po Preglju bistveni, značilnosti Luthrovega verovanja: njegovo zavračanje človekove svobodne volje in drugačno pojmovanje spolnosti in njenega mesta v človekovem življenju in odrešenju.

II.

Teološko gledano je gotovo osrednjega pomena Luthrovo in luteransko naglašanje nemoči in nesvobode človekove volje: »Človek gre, kamor hoče Bog – ali pa Satan . . . Motno je vstala preden bolest učenika Martina (Luthra): Človek je ježna žival. Saj je resnica. Stokrat sem to doživel, iz duha občutil. A bridko je in vprašujem: kdo je, ki me poja? . . . Verujem, ljubim, a ne vem nikoli, ali bom videl opravičenje. Kaj nosim v sebi? Kdo bo povedal? . . .«⁷ (Bogovec Jernej)

Ali: »Tolažim se z evangelijsko besedo,« je ugovarjal vikar, »da Sin človekov ni prišel pogubljat, ampak reševat, in še, da je Bog svojega edinega Sina na svet poslal, da bi vse odrešil in se ne bi nihče pogubil. Nihče, kdor le *hoče!*« »Kdor *more!*« je odvrnil togo tujec.⁸

In če je misel o nemoči in nesvobodi človekove volje glede na božjo milost reš. Luthrova (vsekakor pa Kalvinova z njegovo vero v predestinacijo, v to, da je Bog že v začetku časov izbral svoje za odrešenje in da človek tega z nikakršno »trgovino« z Bogom, dobrimi deli, zakramenti itd., ne more spremeniti) – zakaj naj bi bila ta misel neznosna prav za »slovensko dušo«, če že očitno ni bila za mnoge druge?

Pregljev ekspliciten in impliciten odgovor je jasen. Iz negotovosti, ali so protestantski protagonisti Pregljevih tekstov v božji milosti ali ne, ali jih »jaše Bog ali Hudič«, se usmerjajo k iskanju znamenj, ki bi končno in jasno spregovorila o tem. Toda takih znamenj ni ali pa se vsiljujejo zgolj taka, ki govore o nemilosti in pogubljenju, o Satanovi in Antikristovi nadvladi nad svetom. Če se Jernej še tolaži z mislijo, da Bog na tem svetu tepe tiste, ki jih ljubi, pa protagonist novele Sin pogubljenja nezadržno spoznava in končno spozna svojo pogubljenost. A tudi brez takih skrajnosti se protestantski junaki ne morejo ubraniti bridkosti, še več, »grozi, obupu, samoti, ki stiska grlo«. Tak obup napaja strupeno sovraštvo do zmagovitega katolicizma in pričakovanje konca z božjo sodbo nad svetom. Protestantska pesem po Preglju ne pozna veselja in miru, ali je bridka ali strupeno zbadljiva.

V Pregljevi podobi protestantizma ni mesta za ljudi, ki bi iz vere v opravičenje po veri in iz prepričanja o premoči božje milosti nad šibkostjo človekove volje črpali notranjo trdnost in samozavest izbranih ali vsaj kljub vsemu zaupajočih, ki se (zato) ne spuščajo v nikakršno kupčevanje z Bogom, z zakramenti, dobrimi deli ipd.; ljudi, ki vse, kar delajo, delajo v

⁷ Izbrano delo III, str. 252–253

⁸ Ibidem, str. 348–349

mirni samozavesti zase in v božjo slavo, ki opravljajo svoje delo kot božji poklic, tako da prepuščajo Bogu sodbo, a zaupajo v njegovo milost. Mogoče je sicer razložiti, da v Pregljevi podobi slovenskih protestantov ni vernikov takega profila (morda z izjemo učitelja Dachsa v Bogovcu Jerneju. Pustimo ob strani, da s takimi junaki Pregelj ne bi mogel umetniško prikazati svojega »lastnega, v marsičem patološkega doživljanja«). Življenjska usoda je protestantom takratnega časa na Slovenskem težko kazala spodbudna znamenja. Tlačanski duh slovenskega kmeta, ki je po Preglju še tlel v Bogovcu Jerneju, tudi ni mogel krepiti samozavesti in zaupanja. Ali drugače povedano: iz Pregljeve slike bi lahko izhajalo, da je Luthrovo učenje o človekovi volji in božji milosti v slovenskih razmerah vodilo v bridkost in obup⁹, toda razloge za to lahko iščemo in najdemo v takratnih socialnih, geografsko-političnih (Turki, Habsburžani) in duhovnih razmerah; ne izhaja pa še iz nje na splošno trditev teze o nezdružljivosti, »tujega duha« (v našem primeru: Luthrovega učenja o milosti in človekovem odrešenju) s »slovensko dušo«.

Lahko bi našli tudi razloge za konflikt, v medsebojnem prežemanju novega duha in ustaljenih pogledov in navad – nekaj, kar je bolj ali manj neizogibnega v zgodovinskih obdobjih, ko se uveljavlja nekaj novega. Znamenja, ki jih išče in najde Bogovec Jernej, so ob vsej dvomnosti vedno konkretna in praviloma vpeta v dogajanje v naravi. Taka konkretnost sicer omogoča Preglju pretresljive opise medsebojnega prežemanja notranjega doživljanja in zunanjega dogajanja, toda prav ta »materialna« konkretnost in povezanost z naravnim dogajanjem hkrati izdaja predprotestantsko, da ne rečemo predkatoliško, magično – religiozno doživljanje razmer med svetom in človekom. Povsem na mestu je zato vprašanje učitelja Dachsa: »Od kod duh v Baertlu? Ali ni sam prejel v delež vraže detet in vero norških papeških žena?«⁹ Vprašanje in odgovor hkrati, ki kažeta na lome in konflikte, ki jih poznajo vsa prehodna obdobja in ki kvečjemu utemeljujejo Dachsovo trditev »prezgodaj smo sejali«. Natančneje rečeno, potrjujeta le ta del Dachsove trditve, ki se sicer v celoti glasi: »Seme se je vsejalo iz Vittemberge v Kranjce,« je umeval. »Štirideset let je vzhajalo in ni vzšlo. Ni vzšlo, ker ni moglo. Vsaki zemlji pristoji svoje seme in ob svojem času. Kar smo mi sejali, ni bilo naše seme. Pa prezgodaj smo sejali.«¹⁰

III.

Največjo polemično težo – in hkrati bistven okvir tiste plasti Pregljevega dela, ki izraža njegova lastna doživljanja – ima v Pregljevem zavračanju Luthra in luteranstva Luthrovo pojmovanje spolnosti in njenega mesta v življenju in odrešenju.

Dejstvo, da se protestantski duhovniki lahko poročajo, da je meniška vzdržnost označena kot nenaravna, da zakon ni več zakrament, da Marija kot Mati in Devica nima več tako poudarjenega mesta kot v katolicizmu, pa tolikokrat ponavljano in napadeno Luthrovo mnenje, da si mož med ženino nosečnostjo lahko vzame priležnico – vse to so zunanji izrazi drugačnega gledanja na spolnost, kot ga pozna katoliški svet dotedanjega časa. Po

⁹ Ibidem, str. 322

¹⁰ Ibidem, str. 322

katoliškem pojmovanju je spolnost po eni strani tabuizirana, za duhovnike sploh prepovedana, za navadne vernike pa regulirana z vrsto cerkvenih prepovedi in zapovedi: dopustna je navsezadnje le kot sredstvo za spočetje in razmnoževanje v okviru zakonske zveze. Po drugi strani pa vsebuje prizadevanje k svojevrstni posvetitvi spolnosti (ali vsaj možnost za to). Zakonska zveza je povzdignjena v zakrament, v sveto znamenje in podobo božje milosti. Katoliško pojmovanje – vsekakor tako, kot se pojavlja v Pregljevih delih – vključuje tabuiziranje in posvečanje hkrati. Po Bataillu, in ne le po njem, fenomenologija svetega neizbežno vključuje tabu, prepoved in njegovo kršitev. Tradicionalni katolicizem je to konstitutivno nasprotje razreševal (ne pa razrešil) s hkratnim kultom Marije kot Device in Matere, s tem pa ne bi izključil spolnosti iz območja svetega. Toda zaresna izključitev je bila možna le pri Mariji, v življenju pa neizogibno mesto spolnosti med dvema posvečenima stanjema – devištvom in materinstvom – seveda ni moglo ostati brez posledic za spolnost, za njeno hkratno sakraliziranje in demoniziranje. Nasproti taki demonizirani/sakralizirani spolnosti bi lahko Luthrovo pojmovanje označili kot sekularizacijsko. Na sledi apostola Pavla in v okviru svojega siceršnjega učenja o dveh kraljestvih in dveh »regimentih« – duhovnem in posvetnem – uvršča spolnost z zakonom in družino vred v območje posvetnega, ne duhovnega »regimenta«. Na tem območju se božji zakon uveljavlja z »naravnimi« pravili, katerih spoznanje in upoštevanje niti ne nasprotuje odrešenju niti k njemu ne prispeva, čeprav jih je sicer treba spoštovati v človekovo in družbeno korist. Spolnost in siceršnja posvetnost (npr. politika) ni niti posvečujoča niti demonizirajoča, ni sredstvo odrešenja, pa tudi pogubljenja ne. Človek se odreši, če je ob pravilnem priznanju posvetnosti sprejemljiv/poslušen tudi za Duha, za božjo besedo in božjo milost. Takó ni grešna spolnost sama, ampak sla, užitek, ki (če) odvrča človekovega duha od božjega kraljestva.

Očitno pa pri Pregljevih osebah – zlasti seveda pri Jerneju – taka pomiritev čutnosti in duha, zemeljskosti in odrešenja, ne uspe; v osnovi zato ne, ker (še) ne zmorejo dojemati spolnosti sekularizirano. Luthrova težnja, da razbremeni spolnost različnih tabuev in posvetitev, se Jerneju znotraj še vedno žive katoliške matrice (prepoved-kršitev-krivda-sakralizacija) kaže kot ena sama globalna kršitev globalne Prepovedi oziroma kot poziv k njej – to pa seveda le okrepi omenjeno dialektiko sakralizacije in demonizacije čutnosti.

Ali, kot je lepo zapisal F. Koblar: »Po Martinu, novem slavcu iz Wittenberga, naj bi se vera iz Besede in življenja iz mesa združila v pomirjeno človečnost kristjana. Ta človečnost se ni uresničila. Bogovec je goreče živel iz nauka po Besedi, ali vse tisto, kar je bilo iz mesa, usodno pada po njem in še tisto, kar je bilo iz Besede, se je nesrečno končalo . . .«¹¹

Zgodba o »krizamniku otročnic« ima v romanu tako upravičeno poudarjen pomen. »Krizamnik«, znamenje nad posteljo porodnice, ki naj bi reguliralo začetek spolnega življenja po porodu (dokler ga otrok ne doseže – v igri so očitno zdravstveni razlogi in omejevanje rojstev) hkrati varuje območje svetega – čas in prostor materinstva – pred vdorom nečiste spolne sle; tako hkrati regulira razmerje med svetim in desakralizirajočim, predpostavlja sveto, njegovo regulirano kršitev in s tem stalno obnavljanje. Nespo-

¹¹ Ibidem, str. 417–418

štovanje »krizamnika« pri pridigarjevi ženi, kršenje prepovedi, popustitev pred spolno slo, dopustitev prezgodnjega, torej neurejenega vdora nečistega v svetost materinske postelje, omadežuje tudi novo spočetje in prihodnje rojstvo . . . Skratka, ne le ljudsko katoliško, celo predkatoliško in predkrščansko pojmovanje razmerja med svetim in nečistim so na delu v Jernejevem doživljanju, pa čeprav se prepričuje, da je vse skupaj le »babje prazno-verje«.

Tudi v tem primeru je prezgodnja setev take vrste, da bi v njej težko videli kakšno slovensko specifičnost. Gre pač za nova pojmovanja, ki so razreševala določene travme pri nekaterih, a jih lahko hkrati celo poglobljala pri drugih. Mimogrede: Ne trdim, da sekularizirano humanistično pojmovanje spolnosti ne nosi s seboj lastnih napetosti, problemov in lahko tudi travmo. Ugotavljam le, da bogovčeve izhajajo iz specifičnega prežemanja predkatoliških in protestantsko-novoveških elementov. To je lahko odlična snov za umetniško obravnavanje, nikakor pa ne argument za brezčasna posploševanja o slovenski duši in njej tujem duhu.

IV.

Videli smo, da so Pregljevi protestantski spisi poleg vseh drugih razsežnosti obremenjeni tudi s protiluterantsko polemiko. Ta sega od neutemeljenih pavšalnih obsodb Luthra in luterantstva do prikaza negativnega učinkovanja konkretnih versko-moralnih pojmovanj na ljudi takratnega slovenskega časa in prostora. Nobene potrebe ni, da bi danes nasproti temu postavljali v nekakšno obrambo Luthra in njegovih, pa tudi ne, da bi glavnim Pregljevim protagonistom in njihovim življenjskim situacijam odrekali vsako zgodovinsko in umetniško možnost ter resničnost. Vedeli pa smo, da ne glede na izrecno drugačne Pregljeve namene, ne morejo veljati kot argumentacija in ilustracija njegove teze o ustaljeni katoliški slovenski duši, ki da ne prenese tujega duha. Že v svojih delih je Pregelj tako svojo sodbo vsaj posredno relativiral, ko ne govori le o tujosti in neustreznosti semena, ampak tudi o prezgodnjem sejanju kot vzroku protestantskega neuspeha na Slovenskem. V tem smislu bi lahko nadaljevali razpravo o tem, ali se ni protestantsko seme zasejalo in oprijelo na Slovenskem kdaj kasneje pod drugim imenom in v drugačnih kontekstih. (Da ne govorim o Pregljevi regionalni ozkosti, ko ne upošteva, da se je protestantsko seme oprijelo in obstalo v eni od slovenskih pokrajin, ne zaradi drugačne zemlje in sejancev, ampak zaradi drugačnih političnih okoliščin, tj. zunaj dosega papeško-habsburškega katoliškega nasilja). Kasnejša slovenska zgodovina pozna napr. janzenistično naglašanje premoči božje milosti nasproti širokosrčnemu tradicionalno-katoliškemu »urejanju zadev z Bogom« (Trubar), z zakramenti in obredi, prvenstvo notranje strogosti versko-moralnega nauka nasproti zunanji ritualni religioznosti, pozna meščansko-liberalno nasprotovanje katoliškemu dogmatizmu in avtoritarnosti, pozna v sodobnosti prodor sekulariziranega odnosa do spolnosti – da ostanemo pri omenjenih versko-moralnih protestantskih značilnostih. Pa tudi duh upornišva, nepokorščine, osebnega in kolektivnega tveganja, ki ga Pregelj v podtekstu pripisuje protestantizmu, ni ostal brez sadov v kasnejši slovenski zgodovini. In končno, sodobni stereotip Slovenca kot delavnega, varčnega pa tudi egoističnega, napetega in zapetega, nesigurnega vase in nezaupljivega do drugih

je bliže profilu, ki naj bi ga oblikovala protestantska delovna etika, kot pa tradicionalnemu stereotipu zadovoljnega Kranjca katoliške alpske proveniencije. Mimogrede, Slovenija je danes – v tem stoletju med deželami z najvišjo stopnjo samomorov, kar je, kot je znano, po Durkheimu bila značilnost protestantskih dežel in okolij njegovega časa. Morda je tudi na vse to mislil Pregelj, ko je govoril o pomembnosti obravnavanja protestantske snovi v sedanjem (njegovem) času.

Pregelj je bil katoliški avtor, celo bojevito katoliški, kot priča navsezadnje že nekaka posvetitev enega njegovih »protestantskih tekstov« (Magister Anton) Antonu Mahničju, pobudniku militantnega katolicizma v znamenju »delitve duhov« na Slovenskem. Taka optika, optika delitve duhov na svoj način določa tudi Pregljevo gledanje na »protestantski čas« z njegovo delitvijo duhov, z njemu lastnim ali-ali: ali »vera očetov« (in mater) ali »poluvera in nevera Luthra in njegovih« (in z druge strani: ali »prava vera čistega evangelija« ali »malikovalsko-praznoverno katoliško poluverstvo«). Pregelj je zmogel dovolj umetniškega občutka za življenjsko konkretnost, v kateri opisana delitev in izsiljene ali-ali dileme nikdar ne gredo do kraja in tudi v protestantskih časih niso šle. Prav spolnost in ljubezen tudi v njegovih tekstih presegata verske ločnice. Toda to mu je navsezadnje le znak več za demonsko, razdiralno, naravo spolnosti in čutnosti, ki prinaša nesrečo.

Tudi moj komentar ne more skriti polemične note proti Pregljevi polemiki s protestantizmom iz preprostega razloga, ker danes ne morem sprejeti optike delitve duhov in opredeljevanja ali-ali, ki naj bi bili značilnost protestantskih časov na Slovenskem v Pregljevi podobi. Pregelj, kot je videti, enako kot njegovi katoličani in protestanti 16. stoletja, ne more in noče sprejeti katolicizma in luteranstva (pa kalvinizma, sodobnega humanizma itd.) kot različnih artikulacij krščanstva in postkrščanstva kot raznolikosti *znotraj* krščanstva in njegove dediščine, ki različno ustrezajo različnim ljudem istega časa ali različnih časov, tako na Slovenskem kot kje drugod. Če bi to zmogel ali hotel, bi mu tudi njegova prispodoba o zemlji in semenu govorila nekaj drugega, kot mu je. Govorila bi mu, da v vsaki rodovitni zemlji vzklije vsako seme – ob pravem času in ob pravih razmerah – pa čeprav ne vsa enako dobro. Povedala bi mu tudi to, da prav različnost semen in rastja najbolj varuje zemljo pred različnimi erozijami, še več, da jo izboljšuje, medtem ko jo stalno isto seme in rastje siromaši. Omenil sem že, da je – hvala bogu – tudi v slovenski zemlji poleg tradicionalnega katolicizma vzkliko kasneje na različne načine tudi drugačno, novo in tuje seme, če že ne izrecno protestantsko, pa vsaj tako, ki mu je protestantizem pripravljala tla. Vse to morda na škodo *ustaljene* katoliške slovenske duše, ne pa na škodo *slovenske* duše, in mislim, da tudi *katoliške* ne.